

1907, la de 1918 ante la impunidad de los reos por delitos «sociales» o la definitiva de 1923.

Con la excepción de los jueces de hecho del primer constitucionalismo, en la España del XIX el jurado fue fundamentalmente una pieza más de la reforma del proceso penal vinculada a la instauración de un juicio oral y público, de la concepción sobre la distinción entre cuestiones de hecho y de derecho, y de la libre valoración de la prueba. Fruto de temporada liberal, progresista o democrática, el jurado español vino vinculado a la previa definición por el legislador de los tipos penales, y a la calificación jurídica de la sección profesional y letrada del tribunal.

Véase también: ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA, CÓDIGO, CONSTITUCIÓN.

KRAUSISMO

**Juan Olabarría Agra
y Gonzalo Capellán de Miguel**

Los primeros contactos con la filosofía del alemán Krause, que a la postre alimentará la corriente de pensamiento conocida como krausismo español, tuvieron lugar a finales de la década de 1830-1839. A la luz de la documentación más reciente parece que fue un liberal moderado, el riojano Santiago de Tejada, quien durante su viaje por tierras alemanas entre 1837 y 1839 estableció una primera relación con los discípulos alemanes de Krause asentados en la Universidad de Heidelberg. El propio Tejada conoció bien los postulados centrales de la filosofía krausiana, tal y como atestiguan algunas pioneras traducciones personales que se hallan entre sus escritos (Capellán, 2002). Por esas mismas fechas aparecen ya las primeras alusiones públicas a la filosofía de Krause en España, realizadas siempre como una referencia indirecta a través de las obras de su discípulo H. Ahrens, que había divulgado en francés las ideas de su maestro, especialmente las relacionadas con la filosofía del derecho. Es el caso de las alusiones al krausismo que desde 1840 encontramos en autores como Ramón de la Sagra, Jaime Balmes (en este caso para rechazarlas frontalmente) o en el grupo de jóvenes conformado por Ruperto Navarro Zamorano, Álvaro de Zafra o quien luego será figura clave del krausismo español: Julián Sanz del Río. Fue precisamente Navarro Zamorano quien tradujo una obra capital para el conocimiento de Krause en España, así como para el arraigo posterior de la filosofía krausista: el *Curso de Derecho Natural* (1841) de Ahrens. Pero, sin duda, la fecha clave para hablar de krausismo en España es 1843. En ese año, el gobierno de Espartero nombró a Sanz del Río ca-

suspendido tras una campaña de desprestigio facilitada por las encuestas que el ministerio de Alonso Martínez giró a las Audiencias. La suspensión del jurado en 3 de enero de 1875 vino a coincidir en el tiempo con la del juicio oral y público y con la dispensa a los jueces letrados de la obligación de motivar los fallos.

En la Constitución de 1876 ya no se hacía mención del jurado. El dato es interesante porque la revitalización que del mismo se hiciera durante la Restauración carecía de marco constitucional, y porque esta desconstitucionalización y su destino común desde 1868 con el juicio oral y público, son muestras de que la institución pertenecía más al género de las procesales que al de los baluartes de libertad o de las garantías políticas. Para el restablecimiento del jurado en 1888 fue presupuesto el funcionamiento de un procedimiento oral y público desde la ley de enjuiciamiento criminal de 1882. El jurado restablecido por el ministerio liberal de Alonso Martínez, sin embargo, era aún menos representativo que los ensayados previamente. Por mucho que en la ley de 1882 pudiera primar el principio acusatorio, se seguía manteniendo un jurado meramente de calificación. Y la calificación se limitaba a la culpabilidad del reo, y como mucho a las circunstancias que modificaban la responsabilidad criminal. La calificación jurídica seguía perteneciendo a los tres jueces letrados. Era un jurado que venía, en principio, seleccionado por y entre contribuyentes, manteniéndose la intervención de autoridades judiciales y municipales en la formación de las listas, y con la peculiaridad añadida de la intervención, para la formación de los albos de los distritos, de una Junta integrada por un cura párroco, un maestro y seis contribuyentes mayores: se trataba de evitar la extracción como jurados de personas «moralmente incapaces». En 1888 se ampliaron las facultades de la sección letrada del tribunal para revisar e incluso declarar inexistente el veredicto, por infracción del procedimiento por los jurados, pero también por error grave en la declaración de culpabilidad, y viceversa. El Gobierno retenía, en último extremo, la facultad de suspender el jurado, suspensión fácil de admitir, pues recordemos que el juicio por jurados no era garantía consignada en constitución alguna. La competencia de este jurado seguía siendo la de los delitos políticos y los comunes graves, con la excepción de los cometidos por empleados públicos, y con exclusión ahora de los de lesa majestad y de los electorales.

El jurado de la ley de 1888 no arrojó los efectos esperados por sus artífices. Y ello porque la intervención e influencia de los «notables» y los «mayores contribuyentes» se ejerció no para participar en el tribunal popular, sino para eximirse de tal carga. La huida de estas personas de las listas hacía impracticable la previsión del legislador de un jurado que garantizase en la administración de justicia el mantenimiento de un orden social burgués. Pero las más graves consecuencias de este fenómeno para la conservación del orden social siempre pudieron ser subsanadas gracias a la limitación de la competencia material del jurado o a su suspensión. De lo primero fue muestra la exclusión en 1900 del conocimiento del jurado de las causas de injurias y calumnias contra autoridades civiles, militares y eclesiásticas; de lo segundo, la suspensión del juicio por jurado en Cataluña en

tedrático interino de Historia de la Filosofía, becándole para que realizase estudios en Alemania con el fin de modernizar la enseñanza de esta disciplina. Animado por el propio Ahrens, Sanz del Río se estableció en Heidelberg para estudiar la filosofía de Krause al lado de sus discípulos. Esta breve estancia, que sólo un año más tarde se vio interrumpida por la muerte del tío de Sanz del Río y su regreso a casa, fue suficiente para entablar una relación permanente con los krausistas alemanes y para iniciar la difusión de las ideas de Krause por España. De este afán, casi obsesivo, de Sanz del Río por transmitir una filosofía de cuya superioridad y capacidad regeneradora estaba absolutamente convencido surgirá el krausismo, que en muy poco tiempo se convertiría en la más importante teoría intelectual adoptada por numerosos jóvenes que la utilizarán en su particular batalla contra los gobiernos conservadores del reinado de Isabel II.

Uno de los primeros hitos en la difusión del pensamiento krausista en España vino marcado por el *Compendio de Historia Universal*, de G. Weber (1853-1856), que tradujo del alemán Sanz del Río, añadiendo además una introducción a cada uno de sus cuatro tomos. La obra del historiador krausista Weber presta atención no sólo a la «historia exterior» (política), sino también a la «historia interior» (cultural) y en ella se hace la apología de la tolerancia y de la modernización y universalización de las relaciones humanas, con la consiguiente crítica de la España arcaica, inquisitorial y jesuítica. En las sucesivas «introducciones», Sanz del Río va adelantando ya las principales ideas del krausismo: a) Progreso e inmanencia: el progreso humano es el resultado de la oposición de contrarios que acaba resolviéndose en una reconciliación armónica en un nivel superior. El destino del hombre y el de la Humanidad es aproximarse al modelo de perfección divina, pero este destino es mundano y no trascendente, es «*la educación progresiva de la humanidad en la tierra, suelo de su destino*» (Weber, I, 1853, XXXII; cursiva en el original). b) Libertad frente al Estado y la Iglesia. La complejidad estructural del mundo moderno requiere que sus diversas actividades sean autónomas, es decir, libres respecto a los intentos integristas de la Iglesia o del Estado (Weber, I, 1853, XXXII). España había ido «retrasándose en su historia a las demás naciones y acabó por ser la menos libre política e intelectualmente. [...] En la vida intelectual, la ciencia no llega a ser crítica, polémica e indagadora como en los demás pueblos» (III, 1855, XXXVII). Esta primera fase expansiva del krausismo (1854-1856) tiene como trasfondo político el triunfo revolucionario de 1854 y el Bienio progresista. Si en 1856 se publica bajo el título de *La cuestión de la filosofía novísima* el discurso que le sirvió a Sanz del Río para obtener el grado de «Doctor en Filosofía», un año antes la prestigiosa *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* difundía las ideas jurídicas de Ahrens. Ese mismo año de 1855 tuvo lugar por primera vez en España un debate parlamentario sobre la libertad de cultos, debate que dará lugar a la aparición del grupo político de los neocatólicos, partidarios de someter la enseñanza, la ciencia y la cultura al control de la Iglesia. La discrepancia en esas cuestiones capitales con respecto al krausismo les iba a convertir enseguida en sus más irreconciliables adversarios ideológicos.

Entre 1857 y 1860, el krausismo se consolida doctrinalmente a través de tres textos fundamentales: el *Discurso* de inauguración del año académico en la Universidad Central (1857), la parte «Analítica» del *Sistema de filosofía* (1860) y, sobre todo, *Ideal de la Humanidad para la Vida* (1860), traducción de Krause con algunas adiciones de Sanz del Río, quien acuña en este año la voz «krausista». En esta última obra, Sanz del Río difunde una filosofía de la historia basada en la idea del progreso y asociada a un humanismo espiritualista e inmanente empapado de religiosidad: el fin último del hombre es su unión con Dios (*Gottinlinkheit*). El hombre ha sido creado por Dios (*Wesen*) a su imagen; de ahí se deduce un optimismo antropológico muy alejado de las teorías cristianas que insisten en la degradación del pecado original. Puesto que Dios ha dotado al hombre de razón y de conciencia, éstas son autónomas y no pueden depender en su ejercicio de las autoridades externas y, menos aún, del Estado o de las Iglesias establecidas. Por ser un atributo de Dios impreso en cada individuo, la razón y la conciencia tienen un carácter sagrado e inviolable. El lenguaje obsesivamente religioso de Sanz del Río no debe llamar a engaño, pues cuanto mayor es la huella que Dios ha dejado en las criaturas más se las sacraliza, cuanto más se insiste en la dignidad de la razón y de la conciencia, dignidad que Dios ha conferido a todos, menos necesaria aparece la Iglesia y más reprochable su control espiritual. La crítica al papel histórico del catolicismo, ejerciendo una influencia en terrenos ajenos a su competencia estrictamente espiritual, será común a los krausistas españoles y queda perfectamente reflejada en los *Estudios religiosos* del krausista belga Tiberghien, traducidos al español en 1875 con una introducción en el sentido descrito, por N. Salmerón. Partiendo de que el catolicismo es sólo un credo, una «religión positiva» (una más), una de las manifestaciones históricas del espíritu religioso de la Humanidad, el krausismo intentará circunscribir la acción de la Iglesia a unos cauces notablemente más estrechos de los que en la España de la época aún le estaban reconocidos: así se pedirá la libertad religiosa, la separación Iglesia-Estado y la secularización de aspectos de la vida tales como la enseñanza, el matrimonio, los cementerios...

El destino trazado por Dios a la Humanidad y que ésta debe cumplir no es otro que el progreso intelectual y moral, verdadero «evangelio eterno» realizado en el mundo, pues la «aproximación a la divinidad» no es sólo un objetivo trascendente, sino que se realiza en la historia. Por otra parte, el progreso hacia Dios significa que, al margen del destino individual ultraterreno, la humanidad por su perfeccionamiento mundano va adquiriendo caracteres divinos. De ahí las acusaciones de panteísmo vertidas contra los krausistas. Krause y Sanz del Río establecen la existencia de una dualidad Dios-Mundo; no son por tanto panteístas, sino, como ellos mismos se definieron, *panenteístas*. Pero conciben al mundo y al hombre como una emanación muy directa de Dios (no como la criatura abismalmente alejada por el pecado) y, sobre todo, entienden su perfeccionamiento como un acercamiento «histórico» y colectivo y no sólo individual y trascendente a la divinidad. Se trata de una divinización progresiva del mundo, de donde se deriva

una verdadera obsesión religiosa: el mundo aparece sacralizado tanto en su origen como en su meta.

La impregnación religiosa del lenguaje tuvo una doble consecuencia: por un lado, este lenguaje resultaba muy atractivo en un país poco secularizado, sobre todo para aquellos que profesaban un ideal cuasi jansenista de la experiencia religiosa como proceso interior; por el otro, era inevitable que al impregnar de sacralidad los ideales inmanentes al mundo y a la historia, fuese acusado de panteísmo (con el fin, por otro lado, de transmitir a los odiados krausistas toda la carga negativa que el término implicaba en una sociedad católica). La ambigüedad del lenguaje religioso de Sanz del Río permitió la adhesión a su doctrina tanto de católicos liberales como de deístas o incluso panteístas. La religiosidad intensa del krausismo estaba estrechamente ligada a su idealismo o espiritualismo. Para Sanz del Río la ciencia es un conocimiento absoluto por medio de la razón; su epistemología se presenta como un racionalismo idealista tendente a subordinar la materia y la positividad empírica de los hechos a las exigencias totalizadoras de la razón, aunque sin anular ninguno de los dos polos de la realidad (ideas y hechos), sino fusionándolos en una armónica convivencia. Con todo, siempre acaba imponiéndose un cierto dogmatismo de la razón por encima de las limitaciones empíricas que hace posible un conocimiento absoluto, constituyen su nervio utópico y alimentan el deseo de acción transformadora de la realidad, pero desde el punto de vista científico se revelarán a la larga insostenibles.

Otra de las difíciles síntesis propias de la filosofía armónica que pretendía ser el krausismo fue la mezcla de respeto individualista a la conciencia, de universalismo, de modernidad y de apertura cultural a Europa con un concepto de la nacionalidad vinculado a la personalidad colectiva del pueblo y a su tradición, que se deriva directamente del romanticismo alemán y su teoría del *Volksgeist*. Así, en krausistas como Francisco de Paula Canalejas o en Giner de los Ríos se capta el mismo organicismo y romanticismo cultural galófono, tradicionalista y antiindividualista que en A. Schlegel o en Agustín Durán, cuyos esquemas reproducen (López Morillas, 1973, 62 y 111).

El krausismo español se fue alimentando además de las ideas de los discípulos alemanes y belgas de Krause, con los que mantuvieron un contacto directo a lo largo de todo el siglo. Merced a ese intenso influjo ideológico (reflejado en la profusión de textos krausistas vertidos al español en los años sesenta y setenta) el krausismo español fue capaz de ofrecer respuesta a las cuestiones palpitantes de la España de la segunda mitad del siglo XIX en los más diversos campos de la vida. En el terreno moral, los «mandamientos de la Humanidad» de Krause aportaron una visión no teleológica (finalista) del comportamiento humano que desde ahora podía tener como única guía el bien por el bien mismo, por la satisfacción que aporta al individuo obrar rectamente y sin esperar ninguna recompensa ulterior. La filosofía del derecho de Röder también nutrió de novedosos puntos de vista a los juristas españoles del momento. Sus teorías sobre la «pena» considerada como un medio para la corrección del individuo con el fin de que no volviera a infringir

las leyes, de «reinsertarle» en la sociedad sirvió a los krausistas para oponerse a la pena capital y para promover las reformas del inhumano sistema penitenciario español de la época.

De esta forma, el krausismo adquirió entre 1857 y 1868 un papel político esencial como oposición ideológica a los neocatólicos y doctrinarios que ocupaban el poder. La oposición demócrata y progresista no sólo se daba en el frente político, sino también en el cultural (universidad, Ateneo madrileño, prensa), donde «hegelianos y krausistas rechazan los principios filosóficos del eclecticismo, que aportan la base ideológica del régimen político» (Ruiz Salvador, 1971, 99). A la altura de 1859 y en nombre de otros compañeros, como Morayta, San Romá, Canalejas, etc., Castelar proclamaba en el Ateneo que «nuestra Filosofía es la Filosofía espiritualista, que empieza en Sócrates y concluye en Krause» (*Discursos Académicos*, 19). Era la prueba de que el krausismo contaba con las simpatías de una generación de jóvenes que políticamente se iban a adscribir a las filas demócratas y republicanas.

Y no tardó el krausismo en proyectarse hacia la política gracias a Francisco de Paula Canalejas, quien en un artículo de 1860 titulado «Un programa político» establece la relación entre racionalismo idealista y utopía: «venimos a la vida política a pelear, no en nombre del hecho, sino en nombre de la razón [...], a pelear por el derecho y la libertad [...], esclavos del raciocinio, nos ponemos al servicio de las ideas» (Ruiz Salvador, 197, 104). Los mayores enemigos del nuevo racionalismo y de la secularización cultural (o más bien de la religión secularizada) del krausismo fueron carlistas y neocatólicos, cuyo modelo epistemológico, basado en la Revelación y en la autoridad de la Iglesia, se oponía rotundamente a la autonomía de la razón y de la conciencia propugnada por Sanz del Río y sus discípulos. Los «neos» o «absolutistas isabelinos» compartían el poder político con los liberales moderados y, por tanto, tenían una capacidad represora de la que carecía el carlismo. Por eso atacaron a los krausistas en un doble frente: la diatriba pública y la represión institucional. De hecho será de las reiteradas campañas instrumentadas desde el mundo más conservador y tradicionalista de donde salga el sentido que el concepto krausismo va a ir adquiriendo, especialmente de su conformación como un calificativo altamente despectivo.

El combate teórico contra el krausismo comienza en los años del Bienio y son sus portavoces el «neo» Ortí y Lara desde *La Alhambra* y el carlista Pedro de La Hoz desde *La Esperanza*. En 1857, Ortí y Lara dio la réplica al *Discurso* de Sanz del Río en un opúsculo que sintetiza perfectamente los «peligros del krausismo» tal como eran vistos por un inquisidor provinciano sumamente perspicaz («confesores tiene siempre el error, pero ni un solo mártir», se lamentaba el autor). Estos «peligros» eran: racionalismo e independencia intelectual frente a la Iglesia; moral kantiana independiente del premio o castigo en el más allá; panteísmo asociado a la idea de progreso (el autor ve un precedente en los textos de Ahrens). El propio Ortí y Lara y el también neo Navarro Villoslada van a convertirse desde las páginas de *El pensamiento español* en los abanderados de la persecución ideo-

lógica del krausismo en los años sesenta. Así, a comienzos de 1864, en una serie de artículos sobre «El Panteísmo en la Central», se pone de manifiesto la que será ya la principal acusación contra el krausismo: su carácter panteísta, y por derivación lógica de ello, su ateísmo. Pocos días antes en otro artículo, «El krausismo sin máscara», se destacaba otro aspecto destinado a asociarse estrechamente al krausismo: su germanismo, que con el correr del tiempo, acabará en sinónimo de extranjerismo y de falta de patriotismo. Los krausistas, como se pondrá de manifiesto en la polémica sobre la ciencia española en los primeros años de la Restauración, son enemigos de lo español y prefieren buscar sus referentes ideológicos en la herética patria de Lutero. Ésa es la imagen y el significado de krausismo que vamos a encontrar consignados en los textos de la época, de Vidart y Schuch a Polo y Peyrolón (*Diccionario de Ciencias eclesiásticas*, VI, 1888), pasando por los «Estudios krausistas» de Fernando Caminero (*La Defensa de la Sociedad*, 1875-1876). No obstante, la fuerza de esa corriente crítica no fue impedimento para que el propio Luis Vidart afirmara a la altura de 1866 que el krausismo era «la escuela que mayor séquito alcanza entre los hijos de España». Una vitalidad que, pese a lo que se ha escrito en ocasiones, no decaería en lo que restaba de siglo, ni por una supuesta inflexión positivista, ni por la aparición de la Institución Libre de Enseñanza en 1876, que no hizo sino reforzar la presencia de las ideas krausistas en la sociedad española y que fue compatible con la acción de los proyectos krausistas en otros ámbitos, como el político o el social.

En el primero de éstos, el krausismo también hubo de padecer los enconados ataques del sector más integrista de la política del momento. Nada más elocuente que el discurso que en diciembre de 1864 pronunció Aparisi y Guijarro en el Congreso y en el que, entre otras cosas, dijo que «la razón iluminada por la fe se llama Santo Tomás de Aquino; la razón enemiga de la fe se llama Federico Krause» (cit. Jiménez García, 1989, 262). Al marchamo anticatólico que acompañaría en el terreno político al krausismo, se añadirían al menos otro par de etiquetas de la misma dudosa veracidad, pero igualmente eficaces a la hora de provocar su rechazo social. En primer lugar, su naturaleza subversiva, derivada probablemente de su activismo durante el Sexenio. Para Ramón de Campoamor «desde el baluarte del sistema armónico [krausismo] siempre están preparados contra todo orden social cañones apuntados por artilleros cargados de buenas intenciones» (*Revista Europea*, 1875, núm. 65, 443). El mismo autor les atribuía el segundo de los calificativos, el de socialistas. En ese afán descalificador ante una corriente de pensamiento que amenazaba el control escolástico de la cultura y que gozaba de tanto éxito entre la juventud liberal, no es extraño que el vocablo krausismo acabara significando todo lo malo imaginable: panteísmo, ateísmo, extranjerismo, materialismo, racionalismo... y, cómo no, «masonería». Si bien este último grano de arena ya lo había aportado los «neos» en los años sesenta, será Menéndez Pelayo, otro de los grandes artífices de la creación de una pésima imagen del krausismo como filosofía oscura, ininteligible y poco original, quien asocie al krausismo con las logias masónicas, utilizando la adscripción masónica de Krause para convertir

a todos sus discípulos en miembros «iluminados» de una «fratría», de una «secta» muy poco recomendable. Las nocivas consecuencias de este proceso inquisitorial a que se sometió al krausismo (intensificado desde 1936) no podían escaparse a sus miembros, que si bien se esforzaron por rebatir todas las acusaciones contra ellos vertidas y construir una imagen positiva del krausismo asociada a las ideas de progreso, tolerancia, cristianismo puro, rectitud moral, europeización de la cultura, etc., en la práctica tendieron cada vez más a rehusar el vocablo «krausista» conscientes de las connotaciones peyorativas que le eran inherentes. Así lo había puesto de manifiesto nada menos que el rector de la Institución Libre de Enseñanza, Justo Pelayo Cuesta, en su discurso de apertura del curso académico 1878-1879, cuando, tras aludir a la Universidad Libre de Londres, apuntaba que se la denominó Universidad Atea porque «no se había inventado entonces la palabra krausista, mote más socorrido hoy de la misma idea» (*BILE*, 1878, núm. 41, 150). Una sensibilidad que ha perdurado hasta el presente entre ciertos círculos afines a la tradición krausista que aún prefieren emplear cualquiera de los términos asociados a la Institución Libre de Enseñanza, tales como institucionismo e institucionistas, y disociarlos del krausismo filosófico y de las malos sentimientos que despierta un pasado de demonización y ostracismo ideológico. Con todo, ello no ha sido óbice para que el vocablo «krausismo» se haya impuesto en el ámbito historiográfico, hasta el punto de desplazar en el mundo germánico a su homónimo «krauseanismus» (E. M. Ureña, 1998, 96-97).

Véase también: CIENCIA, ESCRITOR, IDEOLOGÍA, INDIVIDUALISMO, POSITIVISMO.

LABRADOR

Juan Francisco Fuentes

A falta de una voz genérica como *campesinado*, que no se generalizará hasta el siglo XX, el universo social de la España rural del XIX se vertebró en torno al término *labrador*, teóricamente circunscrito a la antigua Corona de Castilla. Sus notorias limitaciones para representar una realidad marcada por una inagotable diversidad de situaciones sociales y regionales no impidió que se hubiera impuesto como voz de uso común, en razón de su capacidad para unificar en un solo arquetipo un buen número de figuras del mundo campesino tanto del Antiguo como del Nuevo Régimen y de su vinculación a dos valores de tanto prestigio como son la propiedad y el trabajo. Ese difícil término medio —ni señor ni vasallo—, que está en la esencia misma del labrador, sea como arrendatario o como

Javier Fernández Sebastián
Juan Francisco Fuentes (dirs.)

Diccionario político y social del siglo XIX español

Con la colaboración de:

Óscar Álvarez Gila, Javier Ayzagar, Jordi Canal, Gonzalo Capellán de Miguel, Pedro José Chacón Delgado, María Antonia Fernández, Ignacio Fernández Sarasola, Carmen García Monerris, Carlos Garriga, Albert Ghanime, Jean-Louis Guereña, Emilio La Parra López, Manuel Lucena Giraldo, Manuel Lucena Salmoral, Gorka Martín Arranz, Agustín Martínez de las Heras, Fernando Martínez Pérez, María Cruz Mina, Juan Olabarría Agra, José María Ortiz de Orruño, Benoît Pellistrandi, José María Portillo Valdés, María Cruz Romeo Mateo, Coro Rubio Pobes y Rafael Ruzafa

Alianza Editorial